Últimos títulos publicados en esta colección:

Z. Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido*
C. Vivanti, *Maquiavelo*
M. C. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*
D. Innerarity, *Un mundo de todos y de nadie*
M. C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
N. Chomsky y L. Polk, *La guerra nuclear y la catástrofe ambiental*
L. Napoleoni, *Democracia en venta*
Z. Bauman y D. Lyon, *Vigilancia líquida*
J. Rifkin, *La era del acceso*
Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
E. Morin y M. Ceruti, *Nuestra Europa*
J. Scahill, *Guerras sucias*
Z. Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*
S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*
M. Viroli, *La elección del príncipe*
M. C. Nussbaum, *Emociones políticas*
J. Rifkin, *La sociedad de coste marginal cero*
L. Napoleoni. *El fénix islamista*
Z. Bauman y L. Donskis, *Ceguera moral*
N. Klein, *Esto lo cambia todo*
Z. Bauman, *Estado de crisis*
P. Mason, *Postcapitalismo*
D. Innerarity e I. Aymerich, *Derechos humanos y políticas públicas europeas*
L. Napoleoni, *Traficantes de personas*
Z. Bauman, *Extraños llamando a la puerta*
N. Chomsky, *Porque lo decimos nosotros*
E. Fottorino (comp.), *¿Quién es Dáesh?*
P. Khanna, *Conectografía*
J. Wajcman, *Esclavos del tiempo*
P. Singer, *Vivir éticamente*
Z. Bauman, *Retrotopía*
A. Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre*
U. Beck, *La metamorfosis del mundo*
O. Nachtwey, *La sociedad del descenso*
N. Klein, *Decir no no basta*
K. Raworth, *Economía rosquilla*
Z. Bauman y Th. Leoncini, *Generación líquida*
D. Casassas, *Libertad incondicional*
Y. Mounk, *El pueblo contra la democracia*
M. Albright, *Fascismo*
M. Yunus, *Un mundo de tres ceros*
N. Klein, *La batalla por el paraíso*
Z. Bauman y L. Donskis, *Maldad líquida*
D. Runciman, *Así termina la democracia*

David Runciman

Así termina la democracia

Traducción de Albino Santos Mosquera

PAIDÓS Estado y Sociedad

Título original: *How Democracy Ends*, de David Runciman
Publicado originalmente en inglés por Profile
Books, Londres, Reino Unido

1.ª edición, febrero de 2019

© David Runciman, 2018
© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2019
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2019
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

© Editorial Planeta Colombiana, S. A., 2019
Calle 73 No. 7-60, Bogotá (Colombia)
www.planetadelibros.com.co

ISBN 13: 978-958-42-7617-9
ISBN 10: 958-42-7617-4

Primera edición (Colombia): febrero de 2019
Impresión: Editorial Nomos S. A.
Impreso en Colombia - *Printed in Colombia*

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

SUMARIO

Prefacio. Pensar lo impensable 9

Introducción. 20 de enero de 2017 19

1. ¡Un golpe! 37
2. ¡Una catástrofe! 103
3. ¡La tecnología ha tomado el poder! 147
4. ¿Alguien tiene algo mejor? 199

Conclusión. Así termina la democracia 247
Epílogo. 20 de enero de 2053 261
Lecturas adicionales 269
Agradecimientos 275
Notas 277

Índice onomástico y de materias 287

las que nos menospreciarían a nosotros».[16] Ese sentimiento sigue estando muy vivo en la democracia representativa actual.

La revolución digital prometía mucho para la política democrática y, hasta el momento, ha hecho realidad muy poco. Pero su potencial transformador sigue siendo prácticamente ilimitado. Así que ahora tenemos que enfrentarnos a la pregunta más difícil de todas. ¿Y si el obstáculo que se interpone en el camino hacia una mejora de la política es la democracia en sí? ¿Entonces qué?

4

¿ALGUIEN TIENE ALGO MEJOR?

La democracia representativa contemporánea está cansada, es vengativa y paranoica, se engaña a sí misma y es engorrosa y, con frecuencia, ineficaz. Buena parte del tiempo vive de glorias pasadas. Este penoso estado de cosas es un reflejo de aquello en lo que nos hemos convertido. Pero la democracia actual no es lo que somos. Es solo un sistema de gobierno que nosotros construimos y que nosotros podemos sustituir. Así que ¿por qué no lo reemplazamos por algo mejor?

Desde luego, hay razones para que no hayamos arrojado la toalla todavía. La democracia nos ha prestado muy buenos servicios en el pasado y hoy estaríamos mucho peor si hubiéramos renunciado a ella demasiado pronto. Pero aferrarse a ella durante más tiempo del debido podría causar tanto daño como abandonarla prematuramente. Incluso más.

Para ser sinceros, la valoración de la situación que acabo de dar no es más que una versión amable de las muchas (y algunas mucho más brutales) que circulan por ahí. Por ejemplo, el filósofo británico Nick Land cree que la democracia comportará pronto la muerte de la civilización tal como la conocemos. Sus palabras rezuman desdén por todos los elementos del sistema: «El político democrático y el electorado están ahora ligados por un circuito de incitación recíproca en el que cada lado impulsa al otro a extremos cada vez más desvergonzados de un vocinglero y ostentoso canibalismo, en el que, al final, la única alternativa que

queda es gritar o ser comidos».[1] Como la democracia ha renunciado a tratar de combatir nuestros sesgos cognitivos, es totalmente incapaz de dominar la locura consumista que, finalmente, nos consumirá a todos. Es una auténtica política zombi:

> La democracia, que tanto en teoría como en la práctica histórica contrastada incrementa la tasa de descuento temporal hasta el punto del frenesí convulsivo por el consumo inmediato, es pues lo que más se acerca a una negación expresa de la civilización que no sea ya la más abrupta caída social en la barbarie asesina o el apocalipsis zombi (al que aquella conduce en último término). A medida que el virus democrático va arrasando la sociedad, las costumbres y actitudes relacionadas con la inversión prudente, humana, industrial y con vistas al futuro, que tanto costó afianzar en su momento, son sustituidas por el consumismo estéril y orgiástico, la incontinencia financiera y el circo político en formato de «telerrealidad». El mañana podría pertenecer al equipo contrario, así que mejor comérselo todo ahora.[2]

No sé qué hacemos preguntándonos qué podría ser mejor, cuando sería difícil imaginarse algo peor.

Pues bien, ¿qué alternativa sugieren autores como Land? Ahí es donde empiezan los problemas. A Land le gustaría transformar el Estado democrático en una inmensa corporación («*gov-corp*»), con su propio consejero delegado no elegido por la ciudadanía. Los ciudadanos no serían más que clientes. «Ya no hay necesidad alguna de que los habitantes (clientes) se interesen en lo más mínimo por la política. De hecho, cualquier muestra de interés en ese sentido evidenciaría unas inclinaciones semidelictivas. Si *gov-corp* no produce una rentabilidad (soberana) aceptable para los impuestos que ingresa, los habitantes pueden informar de ello al departamento de atención al cliente y, si es necesario, pagar por

sus servicios a otro proveedor. *Gov-corp* se concentraría exclusivamente en gestionar un país eficiente, atractivo, vital, limpio y seguro, a fin de no perder clientes. Estos no tendrían voz, pero sí libertad de salida». Land cree que ésa es la única alternativa a lo que él llama «la Catedral», la misteriosa organización que supuestamente está presionando a los Estados-nación para que converjan hacia un Gobierno mundial. El credo de «la Catedral», según él, es el corpus formado por las ideas que emanan de «los departamentos de "Estudios de Agravios" de las universidades de Nueva Inglaterra».

Buena parte de la filosofía de Land —incluida la noción misma de «la Catedral»— proviene del informático Curtis Yarvin, que firma sus escritos con el pseudónimo de Mencius Moldbug. A Land y a Yarvin se los etiqueta en ocasiones de «neorreaccionarios», pero Yarvin dice que prefiere que lo llamen «restauracionista» o «jacobita».[3] En sentido literal. Quiere restablecer una forma particular de monarquía absoluta, pues entiende que la política moderna optó por el camino equivocado a partir de 1688. De hecho, Yarvin rechaza la expresión «monarca absoluto» por considerarla un término despectivo inventado por los liberales. Prefiere hablar simplemente de «monarca», cualquier personalidad regia capaz de concentrar el poder decisorio del Estado en una sola unidad biológica. El filósofo favorito de Moldbug es Hobbes, pero solo antes de que la democracia se apropiara de su Leviatán.

¿Hasta qué punto podemos tomarnos en serio estas ideas como alternativa a la democracia? Los críticos más radicales de la democracia contemporánea ofrecen soluciones que parecen más bien síntomas de lo que ha ido mal y no remedios viables. Tanto Land como Yarvin son teóricos de la conspiración de proporciones colosales. Su desprecio por todo lo que no es de su agrado pesa más que su capacidad para describir una alternativa verosímil que

pudiera reemplazarlo. El mundo político que evocan es una caricatura poblada de héroes y villanos increíbles; y, por lo tanto, carece de toda credibilidad. Lo mismo ocurre con muchos de los que han perdido la fe en la democracia. Su aversión a esta los incapacita para pensar en cómo podría convertirse en algo diferente. Simplemente, quieren llegar al estadio siguiente lo antes posible.

Alessio Piergiacomi, un ingeniero de *software* de Amazon, escribió lo siguiente acerca de la inminente obsolescencia de la democracia: «Año tras año, la persona media se está volviendo más estúpida y los políticos, más falsos [...]. Al mismo tiempo, los ordenadores son más inteligentes a cada año que pasa [...]. Al final, lo más sensato será dejar que estos tomen las decisiones y nos gobiernen».[4] Un ingeniero colega suyo respondió: «Ya tenemos a muchísimas personas que son mucho más adecuadas para gobernar un país que nuestros políticos. La gente que gobierna países lo hace porque se les da bien el juego sucio de la política. Cuando creemos un robot que sea capaz de jugar a la política y que salga elegido gracias a ello, tendremos un robot que no será mejor gobernando un país que nuestros políticos actuales».[5] Es difícil competir con semejantes niveles de cinismo. Tan difícil como saber qué vendrá a continuación.

Lo cierto es que hace mucho tiempo que la ausencia de alternativas plausibles es una de las fuerzas que mantiene a la democracia donde está. El desagrado generalizado que produce la política democrática no se corresponde ni de lejos con un consenso parecido acerca de qué sistema sería mejor. De hecho, la mayoría de las alternativas parecen mucho peores. El populismo se alimenta precisamente de ese desequilibrio: que la democracia genere antipatía sin que haya nada con qué sustituirla es el combustible que propulsa a muchas teorías de la conspiración. Hace que sea mucho más fácil convencer a las personas de que las están timando.

La célebre frase de Churchill sobre la democracia refleja lo longeva que es ya esa condición suya de mal menor de los sistemas políticos:

> Muchas formas de gobierno se han probado y se probarán en este mundo de pecado y desdicha. Nadie pretende que la democracia sea perfecta o infalible. De hecho, se dice que la democracia es la peor forma de gobierno a excepción de todas las demás formas que se han ido probando a lo largo de los tiempos.[6]

Estas son palabras que se siguen repitiendo hasta el hartazgo en el siglo XXI. Aun así, el contexto es importante. Churchill hablaba en 1947, tras el rotundo fracaso del catastrófico experimento de una posible alternativa a la democracia: el fascismo. Otro experimento, el estalinismo, todavía estaba en marcha. Tras la segunda guerra mundial, las democracias habían aprendido que la oportunidad de hacer algo distinto estaba ahí, y que era sumamente arriesgada. Las alternativas eran tangibles.

Setenta años después, la situación es diferente. La mayoría de las democracias se han acostumbrado a suponer que no hay más opción. Cuando se han ensayado experimentos radicales, estos han tendido a parecer triviales o inalcanzablemente lejanos. Lo que ocurre en áreas suburbanas de Estocolmo no cautiva la imaginación de los habitantes de Washington. Churchill estaba lanzando una advertencia contra unas tentaciones que no podían estar más presentes. Ahora es más probable que pasemos por alto potenciales alternativas realistas porque nos hemos acostumbrado a pensar que no pueden funcionar. He ahí otra consecuencia de que la democracia haya alcanzado la edad madura. En democracias más jóvenes, se tiene la sensación de que el futuro está abierto, para bien o para mal. Esa es una sensación ya perdida en las democracias maduras, que se convierten en animales de costumbres bastante invariables.

Poca diferencia hay entre pensar que no existen alternativas y creer que las únicas que existen son las consideradas intolerables. Esas convicciones tienden a ir de la mano: son las que dan pie a la crisis de la madurez. Sin embargo, debería haber un espacio entre ambas: un margen suficiente en el que se pudiera considerar si existen alternativas realistas o no. Lo difícil es hallarlo. Se podría empezar por analizar qué fue lo que, en un principio, nos atrajo tanto de la democracia. Esa debería ser parte de la terapia.

El atractivo de la democracia moderna es esencialmente doble. En primer lugar, ofrece dignidad. Los habitantes individuales de los Estados democráticos logran que los políticos se tomen en serio sus opiniones. Tienen la oportunidad de expresarlas y reciben protección cuando otras personas intentan silenciárselas. La democracia aporta respeto. En segundo lugar, produce beneficios a largo plazo. Con el tiempo, vivir en un Estado democrático seguro da a los ciudadanos la esperanza de ser partícipes de las ventajas materiales que acompañan a la estabilidad, la prosperidad y la paz. Cada una de estas cosas por sí sola ya supondría un atractivo muy significativo; sumadas forman una combinación formidable.

Inevitablemente, la dignidad tiende a priorizarse sobre los beneficios a largo plazo. El atractivo de tener la libertad de votar en unas elecciones es inmediato. De ahí que sea habitual ver largas colas en los colegios electorales de democracias que acaban de iniciar su singladura como tales y donde todas las demás ventajas todavía están pendientes de manifestarse. Que la democracia dé resultados lleva su tiempo. También es cierto que la dignidad democrática tiende a ir ligada a individuos, mientras que las ventajas a largo plazo son más difusas.

Vivir en una democracia es recibir ciertas garantías de que uno será respetado como persona, porque todo voto cuenta. Algunas de esas garantías solo lo son sobre el papel y hay que luchar

por ellas (especialmente en el caso de quienes pertenecen a alguna minoría). Pero lo que no está garantizado es que las fortunas personales de cada cual vayan a mejorar; de hecho, muchos individuos se sienten marginados de los beneficios materiales de la democracia. No es fácil precisar los resultados producidos por los Estados democráticos, porque suele tratarse de bienes públicos. Que estos se distribuyan equitativamente es otra de las cosas no garantizadas si no se lucha por ella.

Una de las ironías de la vida democrática es que en las elecciones, que constituyen gran parte de su atractivo, no se refleja lo que más atrae de aquella. Cuando pujan por votos, los políticos hablan de las ventajas materiales que para el votante individual tendrá esta política o aquella; al mismo tiempo, apelan también a ciertas nociones de dignidad colectiva. Así que, en ciertos sentidos, las bases de la atracción se invierten: si me votas —asegura el candidato—, tu situación personal mejorará y el grupo al que perteneces será más respetado. Eso es lo que hace que la democracia sea frustrante: su verdadero atractivo es una condición de fondo sobre la que los políticos hacen llamamientos mucho más superficiales.

Esa brecha —entre lo que se nos promete como individuos y lo que se nos proporciona como sociedad en general— deja espacio de sobra para ofertas alternativas. Algunas de esas alternativas son las ideologías que se probaron y fracasaron en el siglo XX. El marxismo-leninismo prometía reducir a cero la diferencia entre lo que es bueno para el individuo y lo que es bueno para la sociedad. Lenin, en *El Estado y la revolución*, sostuvo que el verdadero socialismo haría que la vida personal y la política fuesen intercambiables. De ese modo, no habría necesidad de tener una fuerza de policía ni una burocracia estatal, pues las personas serían capaces de ser policías y administradoras de sí mismas. Lenin llamó a esto «democracia verdadera»: el único modo de cerrar el círculo. Pu-

blicó estas ideas justo antes de la revolución bolchevique de 1917. La realidad política que siguió no le dio la razón. El leninismo trocó en estalinismo, que, a su vez, se convirtió en el gris y opresivo régimen soviético de la era de la posguerra. A la larga, y pese a sus fallos, la democracia representativa es mejor que eso.

No obstante, las alternativas no tienen por qué ser ideológicas. El autoritarismo del siglo XXI es mucho más pragmático que sus predecesores. Quienes lo practican saben que nadie puede cerrar el círculo, y mucho menos los políticos impulsados por motivos ideológicos. Los autoritarios contemporáneos han tratado de aprender las lecciones del siglo XX como todos. Y ofrecen la otra mitad de lo que la democracia puede proporcionar, pero no el todo. En vez de dignidad personal y beneficios colectivos, prometen beneficios personales y dignidad colectiva. Esa es la esencia de lo que el Partido Comunista que gobierna China se compromete actualmente a cumplir.

La dignidad colectiva se da en forma de autoafirmación nacional: ¡hacer que China sea grande de nuevo! Los beneficios personales están cubiertos por el Estado, que hace lo posible por garantizar que estén ampliamente distribuidos. En estas últimas décadas, la China no democrática ha hecho mayores progresos en la reducción de la pobreza y el aumento de la esperanza de vida que la India democrática. Las ventajas inmediatas de ese rápido crecimiento son reales para muchos ciudadanos chinos. El régimen comprende que su supervivencia depende de que este estado de cosas continúe el máximo tiempo posible.

Pero tiene un coste. Los ciudadanos chinos no poseen las mismas oportunidades de expresión individual democrática que los indios. La dignidad política personal es más difícil en una sociedad que reprime la libertad de expresión y deja margen para el ejercicio arbitrario del poder. Un ciudadano chino tiene menos probabilidades que uno indio de sufrir una situación de pobreza absoluta y las consecuencias de esta —malnutrición, analfabetismo, acortamiento de la vida, etcétera—, pero es más probable que en algún momento sea víctima de la acción de una autoridad del Estado que no tiene que rendir cuentas de sus actos. Para compensarlo en cierto modo, se ofrece una dignidad política colectiva (el nacionalismo), pero esto solo funciona en el caso de los individuos que pertenecen al grupo nacional mayoritario. De poco sirve en el Tíbet.

Al mismo tiempo, esa dependencia de la continuación de un rápido crecimiento económico comporta unos riesgos importantes. El gran punto fuerte a largo plazo de las democracias modernas es su capacidad para cambiar el rumbo cuando las cosas van mal. Son flexibles. El peligro de la alternativa autoritaria pragmática es que, cuando los beneficios a corto plazo comienzan a escasear, puede resultarle difícil hallar otra base en la que sustentar su legitimidad política. El pragmatismo puede no ser suficiente. El régimen chino todavía no ha llegado a ese punto, así que no sabemos qué ocurrirá. Si no se adapta, las desventajas de esta forma de política no tardarán en pesar más que sus beneficios.

El autoritarismo pragmático del siglo XXI representa una alternativa real a la democracia contemporánea. Ofrece una combinación diferente de alternativas y compensaciones. ¿Qué preferimos: dignidad personal o dignidad colectiva? ¿Recompensas a corto plazo o beneficios a largo plazo? Son preguntas que hay que tomarse muy en serio. Ahora bien, dicho esto, el modo en que funciona actualmente la democracia moderna hace que sea difícil determinar si alguien se las está tomando con una mínima seriedad. Trump es un buen ejemplo de por qué digo esto.

La oferta electoral de Trump en 2016 fue tomada directamente del manual del autoritario pragmático. Prometió conseguir dignidad colectiva (cuando menos, para la mayoría, entendiendo como tal a los estadounidenses blancos). ¡Hagamos Estados Uni-

dos grande de nuevo! ¡No dejemos que nadie nos mangonee! Al mismo tiempo, prometió materializar unos beneficios materiales a corto plazo, dijeran lo que dijeran los economistas y otros sapientísimos expertos a propósito de las consecuencias a largo plazo de tal actuación. ¡Él nos traería de vuelta los puestos de trabajo! ¡Triplicaría la tasa de crecimiento! ¡Protegería las prestaciones sociales de todos! Parecía el típico gobernante autoritario del siglo XXI. Pero todo esto también le confirió, a fin de cuentas, el típico aire del político democrático (con un toque excepcionalmente descarado, quizá): estaba haciendo promesas que no podría cumplir.

Se hace difícil creer que los seguidores de Trump quisieran realmente aceptar la alternativa china a la democracia estadounidense. De hecho, la conducta de Trump en el cargo ya ha desmentido muchas de sus promesas de campaña. Su pragmatismo, en la que medida en que lo es, parece más improvisado que autoritario. Por lo que sabemos, la élite política china ve el ascenso del actual presidente estadounidense con una mezcla de angustia y desprecio. Trump ha vuelto más borrosa la separación entre la democracia y sus alternativas. En este asunto, como en tantos otros, su elección no aclara nada.

Conque aparquemos a Trump por un momento y regresemos a la cuestión principal. Si el autoritarismo pragmático ofrece una alternativa genuina a la democracia representativa moderna, ¿cuándo tendría sentido optar por él? Eso depende de dónde nos encontremos. Para las democracias jóvenes, sobre todo si la llegada de la dignidad democrática no se ha visto aún correspondientemente acompañada de unos beneficios materiales tangibles, el autoritarismo pragmático puede ser una opción muy atractiva. Lo mismo pasa con países donde la democracia no ha echado a andar en absoluto. Así lo vemos hoy en día en muchas partes del mundo, donde el modelo chino de gobierno está ganándose muchos conversos. Está sucediendo en Asia, en África e incluso en la periferia europea. La inversión china en esas zonas ha contribuido a ello, pero hay más que eso. El desarrollo económico rápido unido a la autoafirmación nacional tiene un atractivo evidente para Estados que necesitan aportar resultados en un periodo de tiempo relativamente breve. En esos lugares, la democracia muchas veces parece la apuesta más arriesgada.

El autoritarismo pragmático también puede tener mucho tirón en sociedades que afrontan problemas medioambientales urgentes. Puede que el mayor éxito internacional del Estado chino en esta última década haya sido el haber sabido defender plausiblemente su capacidad para emprender medidas decididas contra el cambio climático. Parte de esa credibilidad se la ha ganado a base de gestos audaces e imaginativos, como duplicar su capacidad de producción de energía solar en un solo año (2016) o comprometerse a la electrificación de todos los taxis de Pekín. Es una transformación ciertamente reseñable con respecto al culto al esmog de la era posmaoísta.

El autoritarismo pragmático medioambiental puede hacer que la democracia parezca comparativamente lenta e indecisa. A las democracias se les da muy bien mantener abiertas sus opciones, pero eso significa que, a veces, esperan hasta que ya es demasiado tarde. Cuando las inundaciones o la contaminación atmosférica o la escasez de agua se han convertido en amenazas graves, el autoritarismo pragmático ha cumplido su promesa de priorizar los resultados inmediatos sobre las ganancias a largo plazo. Tiene mucho menos de qué preocuparse en cuanto a respetar las opiniones de los disidentes.

Pero eso no basta para inclinar la balanza en las democracias maduras. En estas, la alternativa y las compensaciones funcionan justamente en el sentido opuesto. Los seres humanos tendemos a sentir aversión por el riesgo: no nos gusta renunciar a

lo que pensamos que es ya nuestro por derecho, sean cuales sean las compensaciones a cambio. Cuesta mucho imaginarse a los ciudadanos de las democracias occidentales consintiendo en perder la dignidad personal que se deriva de poder «echar a los inútiles que nos mandan», aunque esta sea una capacidad que comporte un coste material colectivo. Hay, además, sobradas pruebas de que sería muy difícil que ocurriera algo así. El crecimiento económico lleva más de una década estancado en buena parte de Europa occidental. En Estados Unidos, los salarios de muchos estadounidenses apenas han crecido en términos reales desde hace más de cuarenta años. La consecuencia de ello ha sido que los votantes se han sentido atraídos por políticos que les ofrecían la promesa de un cambio en las urnas, pero no han apoyado nunca a candidatos que amenazasen con quitarles sus derechos democráticos. El reflejo autoritario en algunos de ellos se ha limitado a apoyar a quienes amenazan con quitar sus derechos democráticos a «los otros»: a las personas que no son «del país».

Las propuestas de esta última clase no son una alternativa a la democracia. Simplemente suponen una distorsión populista de la democracia. Los autoritarios democráticos como el líder húngaro Viktor Orbán —quien se califica a sí mismo de «demócrata iliberal»— se inspiran más en Vladimir Putin que en el Partido Comunista chino. En Gobiernos como el húngaro y el ruso, el pragmatismo es un elemento muy secundario con respecto a la búsqueda de chivos expiatorios y a la fabricación de elaboradas teorías de la conspiración. Son países en los que siguen celebrándose elecciones. La democracia es allí objeto de ensalzamiento, solo que despojada ahora de sus credenciales liberales. De resultas de ello, apenas si es democracia ya (algunos politólogos prefieren hablar de «autoritarismo competitivo» para describir lo que está ocurriendo).[7] Continúa existiendo la posibilidad de elegir, pero es una elección vacía de contenido. Antes que un sustituto de la democracia, es una parodia de esta.

La política china no es ni mucho menos inmune a la búsqueda de chivos expiatorios y a las teorías de la conspiración. Sus líderes se presentan como «hombres fuertes». Pero como alternativa viable a la democracia, Pekín tiene algo que ofrecer que Moscú y Budapest solo pueden insinuar a modo de aspiración (igual que Trump): resultados prácticos para la mayoría. El sistema político chino trata de proyectarse como meritocrático. Sus políticos ascienden a partir de una compleja serie de pruebas internas que valoran más la competencia que el carisma. Muchos en Occidente no dan crédito a esas pretendidas bondades del régimen posmaoísta. Según el historiador (y profesor de Oxford) Timothy Garton Ash, el chino es un sistema «plagado de enfrentamientos entre facciones, clientelismo, caciquismo y corrupción».[8] Pero incluso Garton Ash admite que se caracteriza también por «una reforma y un cambio políticos significativos [...]. No es ninguna imitación de la Unión Soviética». El sinólogo Daniel A. Bell cataloga el sistema chino de «democracia en la base, experimentación en el medio y meritocracia en la cima».[9] Aunque hay buenos motivos para dudar de la primera y la tercera partes de esa descripción, la segunda sigue teniendo tirón entre los observadores occidentales. ¿No están los chinos intentando hacer algo nuevo, por lo menos?

Pese a todo, aunque las democracias maduras pueden flirtear con el autoritarismo pragmático, es improbable que lo adopten. El balance de riesgos favorece la opción de remendar lo que ya tienen sobre la de apostar por algo diferente. Por supuesto, las circunstancias podrían cambiar. Una situación de pérdida económica extrema —o alguna otra catástrofe, quizá de índole medioambiental— podría modificar sustancialmente los términos de la alternativa y las compensaciones antes mencionadas. Es

posible imaginar que llegue un momento en que una democracia madura opte por arriesgarse con ese sistema alternativo, pero es un momento que todavía no ha llegado, ni se espera que llegue más o menos pronto. El ejemplo de la Grecia contemporánea lo deja muy claro. Un colapso económico de la escala del sufrido en la década de 1930 no ha bastado para convencer a los griegos de que renunciaran a la dignidad que confiere la libertad de expresión ni a la ventaja a largo plazo que representa la posibilidad de frenar en seco y cambiar el rumbo político en busca de una salida del atolladero. Esa sigue siendo, pues, una combinación poderosamente atractiva para quienes la han disfrutado durante un tiempo.

Así pues, Churchill solamente tenía razón a medias. La democracia sigue siendo, de momento, la opción menos mala para muchos de nosotros. Pero no lo es para todos. Existen algunas alternativas realistas. Es probable que en el siglo XXI presenciemos la confrontación de la democracia occidental con algún sistema político rival cuyo atractivo varíe según el lugar y que, en ocasiones, se extienda hasta incluir la periferia de nuestro ámbito político. Las tentaciones son reales, aunque la alternativa no sea actualmente realista en la mayoría de las sociedades occidentales. La democracia ya no es la única opción concebible.

Asimismo, debemos reconocer los límites de la mezcla de renuncias y compensaciones que hemos elegido hasta ahora. El respeto que nos proporciona la democracia representativa puede no ser suficiente para los ciudadanos del siglo XXI. La importancia que da la democracia a la dignidad personal se ha expresado tradicionalmente por medio de ampliaciones del sufragio. Conceder a las personas el derecho al voto es el mejor modo de hacerles saber que importan. Pero cuando casi todas las personas adultas podemos ya votar, es inevitable que busquemos nuevas vías para procurarnos un mayor respeto. El auge de la política identitaria es

un indicio de que ya no basta con participar en las elecciones. Los individuos están buscando la dignidad asociada al hecho que ser reconocidos por quiénes son. No solo quieren que se les escuche. Quieren hacerse «oír». Las redes sociales han proporcionado un foro en el que expresar esas demandas. Los políticos democráticos no saben muy bien cómo afrontarlas.

La política del reconocimiento es una prolongación del atractivo de la democracia, más que un rechazo de este. El autoritarismo, por muy pragmático que sea, no es una respuesta en este sentido, pues únicamente se traduce en la promoción de unos líderes políticos que tratan de sofocar nuestras demandas de reconocimiento bajo el peso de unas demandas propias más estridentes si cabe. ¿Queréis respeto?, dice el autoritario. ¡Pues entonces respetadme a mí! Pero la democracia representativa puede no tener las respuestas tampoco. Es demasiado mecánica para resultar convincente en el momento en que se suben las apuestas del respeto. Los políticos elegidos pasan cada vez más de puntillas sobre el campo de minas de la política de la identidad, sin estar seguros de qué giro tomar, inmovilizados por el pánico a ofender. Si esto continúa así, el atractivo que durante tanto tiempo ha aglutinado a la democracia empezará a resquebrajarse. Respeto y resultados forman una combinación temible. Lo uno sin lo otro puede no ser suficiente.

No obstante, si tiramos de este hilo de ideas llegaremos a una posibilidad más radical. Si no podemos seguir aunando el respeto personal y unos buenos resultados colectivos, quizá debamos optar entre una cosa y la otra. Tal vez no se trate de una renuncia y una compensación parciales. Tal vez la elección sea mucho más drástica. Si insistimos en lo de que todas las voces cuentan, no deberíamos sorprendernos de que la política se convierta en un cacofónico caos. Si queremos los mejores resultados, quizá deberíamos limitar los insumos políticos a las aportaciones de aquellas personas que mejor sepan cómo conseguir tales resultados.

El autoritarismo del siglo XXI puede ofrecer una alternativa parcial, pragmática, a la democracia. Existe una alternativa más dogmática que tiene su origen en el siglo XIX. ¿Por qué no descartar del todo esa dignidad asociada al hecho de votar? Renunciad al respeto personal: no vale la pena. En vez de eso, ¡respetad a los expertos!

¿Deberíamos probarla?

El nombre que recibe esta concepción de la política es *epistocracia*: el gobierno de los que saben. Es lo directamente opuesto a la democracia, porque defiende que el derecho de una persona a participar en la toma de decisiones políticas depende de que sepa lo que se hace. La premisa básica de la democracia, sin embargo, ha sido siempre que no importa si una persona sabe o no: debe tener voz y voto porque será quien soporte las consecuencias de lo que se haga. En la antigua Atenas, ese principio se reflejaba, por ejemplo, en la práctica de elegir a las autoridades por sorteo. Cualquiera podía tener que desempeñar un cargo porque «todos» —entiéndase todos aquellos que no fuesen mujeres, extranjeros, pobres, esclavos o niños— contaban como miembros del Estado. A excepción de los miembros de los jurados en la Justicia de algunos países, hoy ya no elegimos al azar a las personas que desempeñan puestos importantes. Pero sí mantenemos el principio de base de dejar que los ciudadanos voten sin necesidad de que demuestren antes si son unos electores idóneos.

En las opiniones críticas con la democracia —ya desde tiempos de Platón—, siempre se la ha acusado de no ser otra cosa más que el gobierno de los ignorantes. O peor aún, el gobierno de los charlatanes que embaucan a los ignorantes. En Cambridge (Inglaterra), sede de una universidad de élite y localidad fervientemente europeísta en la que vivo, llegué a oír ecos de ese argumento a

raíz del referéndum del *brexit*. Solía ser un murmullo, más que una voz alta y clara —hay que ser muy valiente para declararse epistócrata en una sociedad democrática—, pero no cabía duda de que estaba ahí. Sin demasiado disimulo, personas de gran inteligencia se murmuraban unas a otras que aquella era la clase de desgracia que se podía esperar cuando se dejaba que la gente corriente respondiera a una pregunta que no entendía. No se reprimieron, por ejemplo, quienes criticaron a Dominic Cummings, inventor del eslogan «Recupera el control» usado en la campaña a favor del *brexit*, diciéndole que el electorado británico había votado por la salida de Gran Bretaña de la UE porque los malintencionados habían mentido a los estúpidos. ¡Ya estaba bien de tanta democracia!

Es injusto decir que los demócratas quieren ser gobernados por los estúpidos y los ignorantes. Ningún partidario de la democracia ha defendido nunca que la estupidez o la ignorancia sean virtudes en sí mismas. Pero es verdad que la democracia no discrimina por niveles de conocimiento. La capacidad de pensar de forma inteligente sobre cuestiones difíciles es para ella un factor secundario. El principal es que al individuo en cuestión le vaya algo en el resultado. La democracia solo pide que los votantes sigan estando ahí el tiempo suficiente como para sufrir sus propios errores.

La pregunta que se plantea la epistocracia, sin embargo, es: ¿por qué no discriminamos sobre la base del nivel de conocimientos de las personas? ¿Por qué es tan importante dejar que todos participen? Lo que subyace a ese planteamiento es la idea, intuitivamente atractiva, de que, en vez de tener que soportar nuestros errores, hagamos todo lo posible por evitarlos ya de entrada. A partir de ahí, importará mucho menos quién asuma la responsabilidad. Este es un argumento que tiene más de dos mil años de historia. Y durante buena parte de esos dos milenios, ha

sido tomado muy en serio. El consenso imperante hasta el final del siglo XIX era que, por lo general, la democracia no es una buena idea, que se corren demasiados riesgos depositando el poder en manos de personas que no saben lo que se hacen. Por supuesto, hablamos del consenso imperante hasta entonces en el mundo intelectual, pues no tenemos forma de saber lo que la gente corriente opinaba sobre la cuestión. Nadie se lo preguntó en ningún momento.

En el transcurso del siglo XX, el consenso intelectual dio un giro de ciento ochenta grados. La democracia se afianzó como el régimen político por defecto, pues pasó a entenderse que sus virtudes superaban con creces a sus deficiencias. Ahora, en el siglo XXI, se han reactivado algunas de aquellas dudas originales. Las democracias parecen estar cometiendo algunos errores bastante estúpidos en estos momentos, precisamente cuando más riesgo existencial corremos de que los electores que ahora deciden no vayan a seguir ahí en el futuro para cargar con las consecuencias de sus fallos. En esta era de Trumps y Modis, de cambio climático y de armamento nuclear, la epistocracia ha recobrado fuerza.

Entonces, ¿por qué no damos mayor peso a las opiniones de quienes están más cualificados para evaluar lo que se debe hacer? Antes de responder a esa pregunta, es importante distinguir entre la epistocracia y algo con lo que a menudo se la confunde: la tecnocracia. Son cosas distintas. La epistocracia significa el gobierno de las personas que más saben. La tecnocracia es el gobierno de los mecanismos y de los ingenieros. Un tecnócrata es alguien que conoce cómo funciona la maquinaria.

La suspensión de la democracia griega en 2011, por ejemplo, fue un experimento tecnocrático, no epistocrático. Los ingenieros en ese caso eran economistas. Ni siquiera los economistas más cualificados tienen idea de lo que se debe hacer en la mayoría de las ocasiones. Ellos saben cómo manejar un sistema complejo que ellos mismos ayudaron a construir, pero solo dentro de los parámetros de funcionamiento previstos en la teoría. Los tecnócratas son las personas que saben qué le conviene a la máquina. Pero puede que mantener la máquina en funcionamiento sea nuestra peor opción. Un tecnócrata no nos ayudará a dilucidar esto último.

Tanto la democracia representativa como el autoritarismo pragmático de estilo chino permiten que la tecnocracia tenga un sobrado margen de actuación. Cada uno de esos sistemas ha ido cediendo una creciente capacidad de toma de decisiones a los expertos especializados, sobre todo en lo referente a las cuestiones económicas. Los bancos centrales ejercen un poder muy significativo en muy diversos sistemas políticos de todo el mundo, por ejemplo. De ahí que no se pueda considerar que la tecnocracia suponga realmente una alternativa a la democracia. Es más bien un añadido, como el populismo. La epistocracia, sin embargo, prioriza la decisión «buena» sobre la decisión técnicamente correcta. Intenta averiguar hacia dónde debemos encaminarnos. Un tecnócrata solo podrá decirnos cómo deberíamos llegar allí.

¿Cómo funcionaría la epistocracia en la práctica? Su dificultad más evidente es la de cómo saber quién es un buen conocedor y quién no. No existe ninguna cualificación formal que distinga a los expertos generales. Es mucho más fácil identificar a los tecnócratas especializados. Y es que la tecnocracia se parece más a la fontanería que a la filosofía. Cuando Grecia requirió la ayuda de expertos económicos para arreglar su estropicio financiero, acudió a Goldman Sachs y a los otros grandes bancos, porque allí es donde se concentraban los técnicos en la materia. A fin de cuentas, cuando una máquina funciona mal, suele tener ya marcadas las huellas digitales que precisamente las personas encargadas de arreglarla habían dejado en ella con anterioridad.

A lo largo de la historia, algunos epistócratas han abordado el problema de cómo identificar a quienes más saben propugnando cualificaciones no técnicas para el ejercicio de la política. Si de verdad existiera una universidad de la vida, en ella sería donde esos epistócratas querrían que los decisores políticos se graduaran. Pero, dado que no existe tal institución, normalmente se han tenido que conformar con métodos mucho más aproximados de acreditación de semejante competencia. El filósofo decimonónico John Stuart Mill defendió un sistema electoral que otorgase un número de votos diferente a personas de distintas clases en función de sus ocupaciones.[10] A los profesionales y a otros individuos de alto nivel educativo les corresponderían seis votos o más por cabeza; a los granjeros y a los comerciantes, tres o cuatro; a los obreros cualificados, dos, y a los de baja o nula cualificación, solo uno. Mill también defendió con ahínco que las mujeres tuvieran derecho al voto en una época en la que tal opinión no estaba nada en boga. No lo hizo porque creyera que las mujeres eran iguales a los hombres, sino porque creía que algunas mujeres, en especial las de mayor nivel educativo, eran superiores a la mayoría de los hombres. Mill era muy aficionado a la discriminación, siempre y cuando esta se realizara por las razones correctas.

Desde nuestra perspectiva del siglo XXI, el sistema de Mill se nos antoja muy poco democrático. ¿Por qué deberían corresponderle más votos a un abogado que a un peón? Mill respondería dando la vuelta a esa pregunta: ¿por qué debería tener el voto de un peón el mismo peso que el de un abogado? Mill no era un demócrata puro y duro, pero tampoco era un tecnócrata. Los abogados no se merecían esos votos adicionales porque la política fuera una actividad con un fuerte componente jurídico y legal. No, los abogados se merecían sus votos extra porque para la política se necesitan personas que hayan demostrado su aptitud para reflexionar sobre cuestiones que no tienen respuestas fáciles. Mill

trataba de asegurarse de que el sistema diera representación al máximo número posible de puntos de vista diferentes. Un Gobierno formado exclusivamente por economistas o expertos en derecho lo habría horrorizado. El peón no deja de tener derecho a emitir su voto cuando llegan las elecciones. Los obreros cualificados incluso tienen derecho a depositar dos. Pero, aunque una labor como la de colocar ladrillos sea una habilidad, no deja de ser una habilidad muy específica. Y lo que se necesitaba sobre todo era amplitud de criterio. Mill creía que algunos puntos de vista eran de mayor peso simplemente porque habían estado expuestos a una mayor complejidad durante el camino de la vida.

Jason Brennan, un filósofo muy del siglo XXI, ha intentado reactivar la concepción epistocrática de la política basándose en pensadores como Mill. En *Contra la democracia*, Brennan hace especial hincapié en que muchas cuestiones políticas son demasiado complejas para el nivel de comprensión de la mayoría de los electores. Peor aún, los electores ignoran lo poco que saben: carecen de la capacidad necesaria para valorar la complejidad, porque están demasiado apegados a soluciones simplistas que les parecen las correctas. Un ejemplo:

> Supongamos que Estados Unidos celebrara un referéndum sobre si se debe permitir la entrada a un número significativamente mayor de inmigrantes en el país. Saber si esa es una buena idea o no requiere de unos conocimientos muy elevados en ciencias sociales. Hay que saber cómo tiende a afectar la inmigración a los niveles de delincuencia, a los salarios en el país de acogida, al propio bienestar de los inmigrantes, al crecimiento económico, a los ingresos fiscales, al gasto en prestaciones sociales, etcétera. La mayoría de los estadounidenses carece de esos conocimientos; de hecho, los datos de que disponemos apuntan a que tienen una percepción sistemáticamente errónea sobre la materia.[11]

Es decir, que no solo no saben, sino que ni siquiera saben que no saben: están equivocados y lo demuestran dejando claro su inquebrantable convencimiento de que no lo están.

Brennan no tiene la fe que tenía Mill en que podamos determinar lo bien preparada que una persona está para abordar una cuestión compleja fijándonos en lo difícil que es su trabajo. Intervienen mucho la casualidad y el condicionamiento social. Él es más partidario de un examen real que «cribe a los ciudadanos y excluya a los que estén muy mal informados sobre lo que está en juego en unas elecciones o lo ignoren por completo, o a los que carezcan de los conocimientos básicos en ciencias sociales».[12] Ni que decir tiene que esto no hace más que trasladar el problema fundamental a un estadio previo sin resolverlo: ¿quién decide cómo será el examen? Brennan enseña en una universidad, así que desconfía bastante de que la mayoría de los científicos sociales vayan a ser suficientemente desinteresados para ello: quien más quien menos, todos tienen sus propias ideologías e incentivos. También sabe que los estudiantes «empollan» para los exámenes, lo que puede dar a pie a sesgos y puntos ciegos particulares. Aun así, entiende que Mill estaba en lo cierto cuando sugirió que, cuanto más arriba en la escala del nivel educativo estuviera una persona, más votos deberían corresponderle: cinco votos adicionales por haber terminado la educación secundaria, otros cinco por graduarse en la universidad, y cinco más por un título universitario de posgrado.

Brennan no es tan iluso como para pensar que su argumento no va a sonar provocador hoy, ciento cincuenta años después de que ya lo propusiera Mill. En pleno siglo XIX, la idea de que el estatus político debía corresponderse con la posición social y educativa apenas si suscitaba controversia alguna; actualmente, sin embargo, resulta difícilmente creíble. Brennan también tiene que asumir que la ciencia social contemporánea proporciona sobradas pruebas de que las personas cultas están igual de supeditadas a las dinámicas de pensamiento de grupo que otras personas, cuando no más que ellas. Los politólogos Larry Bartels y Christopher Achen así lo han señalado en su libro *Democracy for Realists* (2016): «Los datos históricos dejan poco lugar a dudas de que las personas cultas, incluso las muy cultas, se han equivocado en su forma moral y política de pensar tan a menudo como todas las demás».[13] Los sesgos cognitivos no perdonan cualificaciones académicas de ningún tipo. ¿Cuántos titulados en carreras de ciencias sociales juzgarían la pregunta sobre la inmigración conforme a las exigentes condiciones planteadas por Brennan, en vez de según lo que preferirían creer? Lo irónico del caso es que si el examen de Brennan para votantes preguntara si los más cultos merecen más votos, la respuesta correcta desde el punto de vista técnico podría ser «no». Al final, todo dependería de quién corrigiera ese examen.

Sin embargo, hay un aspecto en el que Brennan insiste para justificar que la epistocracia se ha vuelto mucho más defendible desde los tiempos de Mill. Mill escribió en los albores de la democracia moderna. Mill publicó sus argumentos en los momentos previos a la que sería la Segunda Ley de Reforma, de 1867, que duplicó el tamaño del electorado con derecho a voto en Gran Bretaña hasta cerca de 2,5 millones de electores (de una población general total de 30 millones de habitantes). La defensa que Mill hizo entonces de la epistocracia se basaba en su convencimiento de que, con el tiempo, esta convergería hacia la democracia y se fusionaría con ella. El peón a quien le corresponde un voto en el presente tendría más en el futuro, en cuanto aprendiera a usar su voto más sabiamente. Mill era un creyente devoto en el poder educativo de la participación democrática.

Brennan piensa que ahora llevamos acumulados ciento y pico de años de pruebas que demuestran que Mill se equivocaba. Vo-

tar es malo para nosotros. No hace que las personas estén mejor informadas. Si acaso, las vuelve más estúpidas, porque sus prejuicios y su ignorancia tienden a dignificarse así en nombre de la democracia. «La participación política no es valiosa para la mayoría de las personas —escribe Brennan—. Al contrario, a la mayoría de nosotros nos hace muy poco bien y tiende más bien a atrofiarnos y a corrompernos. Nos convierte en enemigos cívicos con razones para odiarnos unos a otros».[14] El problema de la democracia es que no nos da razones para estar mejor informados. Nos dice que estamos muy bien como estamos. Y eso no es verdad.

Al final, el argumento de Brennan es más histórico que filosófico. Si desconociéramos cómo nos iba a ir con la democracia, sería lógico que cruzáramos los dedos y esperáramos lo mejor. Pero él deja claro que ya sabemos cómo nos ha ido con ella. Así que ya no tenemos excusas para seguir engañándonos a nosotros mismos. Brennan cree que deberíamos considerar que los epistócratas como él están hoy en la misma posición en la que los demócratas estaban a mediados del siglo XIX. Lo que él propugna es anatema para muchas personas, como la democracia moderna lo era en aquel entonces. Aun así, al final asumimos un riesgo y dimos un voto de confianza a la democracia, a ver qué tal funcionaba. ¿Por qué no podemos dar esa misma oportunidad a la epistocracia ahora que sabemos cómo salió aquel otro experimento? ¿Por qué damos por supuesto que la democracia será el único experimento que se nos dejará realizar, aun después de que haya perdido fuelle?

Esta es una pregunta muy seria y atañe directamente a cómo la longevidad de la democracia ha asfixiado nuestra capacidad de pensar en la posibilidad de algo distinto. Lo que en tiempos era una forma aparentemente temeraria de política ha devenido en un sinónimo de cautela. Pero también hay muy buenos motivos

para que seamos cautos y no nos deshagamos de ella tan rápido. A fin de cuentas, la epistocracia es hoy la idea temeraria. Y dos son sus mayores peligros.

El primero es que terminemos fijándonos un listón demasiado alto en política de tanto insistir en hacer lo que sea mejor. A veces, es más importante evitar lo peor. Aunque a la democracia se le dé muchas veces mal atinar con las respuestas correctas, lo que sí se le da bien es descartar las incorrectas. Además, también se le da bien dejar en evidencia a personas que piensan que saben más que las demás. La política democrática da por supuesto que no hay ninguna respuesta preestablecida a ninguna pregunta y garantiza que eso sea así permitiendo que todas las personas tengan un voto, incluidas las ignorantes. La aleatoriedad de la democracia —que continúa siendo su cualidad esencial— nos protege de quedarnos atrapados en ideas malas de verdad. Significa que nada durará mucho tiempo, porque siempre vendrá algo que lo trastoque.

La epistocracia es imperfecta más por la segunda parte de la palabra que por la primera, pues no olvidemos que tiene tanto de poder (*kratos*) como de conocimiento (*episteme*). Asociando el poder al conocimiento corremos el riesgo de crear un monstruo cuyo rumbo no podamos desviar, incluso aunque sea un rumbo de colisión (que alguna vez lo será, pues nada ni nadie es infalible). No saber la respuesta correcta es una gran defensa contra personas que creen que su conocimiento las hace superiores.

La respuesta de Brennan a este argumento (del que David Estlund expuso ya una versión en su libro *Democratic Authority*, de 2007) es, nuevamente, darle la vuelta.[15] Dado que la democracia es también una forma de *kratos* —afirma él—, ¿no debería preocuparnos lo mismo proteger a las personas de la incompetencia del *demos* que protegerlas de la arrogancia de los epistócratas? Sí, si fueran la misma clase de poder, pero no lo son. La ignorancia y

la estupidez no oprimen de igual forma que el conocimiento y el saber, precisamente por la incompetencia que encierran aquellas: el *demos* siempre está cambiando de parecer.

La defensa de la democracia contra la epistocracia viene a ser una variación sobre la defensa de la democracia contra el autoritarismo pragmático. Hay que preguntarse dónde preferiríamos estar si las cosas fueran mal. Tal vez las cosas vayan mal antes y más a menudo en una democracia, pero esa es ya otra cuestión. Más que pensar que la democracia es el menos malo de los regímenes políticos, podríamos pensar que es el mejor cuando está en el peor de sus escenarios imaginables. Esa es la diferencia entre la máxima de Churchill y una muy similar que escribiera Tocqueville cien años antes, y que no es tan conocida, aunque sí más apropiada. En una democracia se declaran más incendios, escribió Tocqueville, pero también son más los que se apagan.

La temeridad de la epistocracia guarda relación con ese historial de décadas que Brennan usa para defenderla. Ciento y pico años de democracia tal vez hayan sacado a relucir los fallos de esta, pero también nos han enseñado que podemos vivir con ellos. Estamos acostumbrados al desorden que genera y nos gustan sus beneficios. Ser un epistócrata como Mill, antes de que la democracia se hubiera puesto realmente en marcha, es muy diferente de serlo hoy que la democracia está muy consolidada. Ahora sabemos lo que sabemos, pero no solo sobre los fallos de la democracia, sino también sobre lo bien que toleramos sus incompetencias.

A comienzos del siglo XX, Weber daba por sentado que el sufragio universal era una idea peligrosa porque otorgaba un poder inusitado a las masas irreflexivas. Pero también sostenía que, una vez reconocido tal derecho, a ningún político en su sano juicio se le ocurriría ya retirarlo nunca más: la reacción adversa sería demasiado negativa. Lo único peor que dejar que vote todo

el mundo es decir a unas cuantas personas que ya no tienen el derecho a hacerlo. Da igual quién redacte el examen: ¿quién va a decirnos que lo hemos suspendido? Mill tenía razón: la democracia viene después de la epistocracia, no antes. No se puede realizar ese experimento a la inversa.

Los sesgos cognitivos de los que la epistocracia supuestamente debe rescatarnos son lo que, en último término, la echan por tierra. La aversión a la pérdida hace que nos duela más que nos priven de algo que ya tenemos, aunque no siempre funcione bien, que de algo que no tenemos, por mucho que pudiera funcionar. Ya lo dice un viejo chiste. P: «¿Sabe usted cómo se va a Dublín?». R: «Hombre, yo hacia allí no saldría desde aquí». ¿Cómo llegamos a un régimen político mejor? Quizá no deberíamos salir desde este punto de partida, pero es aquí donde estamos.

Dicho esto, debe de haber otras maneras de intentar inyectar más sabiduría en la política democrática que mediante un examen. Estamos en el siglo XXI: disponemos de nuevas herramientas con las que trabajar. Si muchos de los problemas de la democracia derivan de la caza del voto a la que se dedican los políticos en época de elecciones, la cual introduce ruido y mala bilis en el proceso de toma de decisiones, tal vez convendría que intentáramos simular qué escogerían los electores si las condiciones fueran más calmadas y propicias para la reflexión. Por ejemplo, quizá sería posible inferir de lo que se sabe sobre los intereses y preferencias de los votantes qué deberían querer si estuvieran mejor capacitados para acceder a los conocimientos que necesitan. Podríamos celebrar elecciones simuladas que reprodujeran la aportación de pareceres desde diferentes puntos de vista, como ocurre en los comicios reales, pero que estuvieran despojadas también de todas las distracciones y las distorsiones de la actual democracia en acción. Brennan sugiere lo siguiente:

> Podemos realizar encuestas que hagan un seguimiento de las preferencias políticas y las características demográficas de los ciudadanos, y que, al mismo tiempo, prueben sus conocimientos políticos objetivos básicos. En cuanto dispusiéramos de esa información, podríamos simular qué ocurriría si los rasgos demográficos del electorado se mantuvieran inalterados, pero todos los ciudadanos fueran capaces de sacar las máximas notas en las pruebas de conocimientos políticos objetivos. Podríamos determinar, con un elevado grado de confianza, lo que «nosotros, el Pueblo», querríamos si «nosotros, el Pueblo», supiéramos de lo que estamos hablando.[16]

La dignidad democrática desaparecería con un sistema como ese: todos seríamos reducidos a meros datos en un ejercicio de aprendizaje automático. Ahora bien, los resultados dispensados por el sistema mejorarían.

En 2017, Kimera Systems, una empresa de tecnología digital con sede en Estados Unidos, anunció que estaba muy próxima a desarrollar una inteligencia artificial llamada Nigel que se encargaría de ayudar a los votantes a saber por adelantado lo que deberían votar en unas elecciones en función de lo que ya se conociera sobre las preferencias personales de cada uno de ellos. Su creador, Mounir Shita, declaró: «Nigel trata de inferir los objetivos de cada persona y su percepción de la realidad, y está asimilando constantemente recorridos futuros que conducen a ese individuo a sus objetivos. Está intentando continuamente impulsarlo en la dirección correcta».[17] Esta es la versión más personalizada de lo que Brennan propone y, como tal, recupera una fracción de la dignidad democrática inicialmente descartada. Nigel no intenta averiguar qué es mejor para todos, sino solamente qué es mejor para cada uno. Acepta la versión individual de la realidad que tenga cada persona. Pero Nigel entiende que ese individuo es incapaz de extraer las inferencias políticas correctas a partir de sus preferencias. Necesita ayuda y ahí está Nigel, una máquina que conoce lo suficiente sobre el comportamiento personal del individuo como para comprender lo que le interesa. Siri te recomienda libros que podrían gustarte. Nigel te recomienda partidos y posicionamientos políticos.

¿Tan malo sería eso? A muchas personas les sonará instintivamente a una parodia de la democracia, porque nos trata como si fuéramos niños confundidos. Pero, a juicio de Shita, mejora la democracia porque se toma en serio nuestros deseos. A los políticos democráticos no les importa mucho lo que realmente queremos. Les importa convencernos de que queremos lo que ellos nos ofrecen. Nigel antepone al votante. Al mismo tiempo, al protegernos de nuestra propia confusión y falta de atención, trata de mejorar nuestro conocimiento de nosotros mismos. La versión de Brennan renuncia en realidad a la posibilidad de que votar sea una experiencia educativa como Mill pensaba que podía ser. Shita, sin embargo, no ha renunciado a ella. Nigel trata de encauzarnos por el camino del autoconocimiento. Tal vez así terminemos aprendiendo quiénes somos realmente.

El error de bulto de este enfoque, sin embargo, es que con él nos arriesgamos a aprender solo quiénes creemos que somos, o quiénes nos gustaría ser (o peor aún, quiénes nos gustaría ser ahora, no quiénes ni qué podríamos llegar a ser en el futuro). Como ya hacen los grupos focales, Nigel proporciona una instantánea de un conjunto de actitudes en un determinado momento. El peligro de cualquier sistema de aprendizaje automático es que produce bucles de realimentación. Al restringir el conjunto de datos a nuestra conducta pasada, Nigel no nos enseña nada acerca de lo que piensan otras personas ni de otros modos de ver el mundo. Nigel se limita a extraer del archivo de nuestras actitudes la más coherente expresión de nuestras identidades. Si tendemos a la izquierda, terminaremos tendiendo más hacia la iz-

quierda. Si tendemos a la derecha, terminaremos tendiendo más hacia la derecha. La división social y política no haría más que ensancharse. Nigel está diseñado para cerrar el círculo en nuestras mentes.

Existen ajustes técnicos para corregir los bucles de realimentación. Los sistemas pueden adaptarse para inyectar en ellos puntos de vista alternativos, para detectar cuándo los datos se están confirmando a sí mismos, o simplemente para aleatorizar las pruebas disponibles. Podemos agitar un poco la mezcla para aminorar el riesgo de enquistamiento de nuestras costumbres. Por ejemplo, Nigel podría procurar que visitáramos sitios web que cuestionen nuestras preferencias en vez de reforzarlas. O, en el modelo de Brennan, la agregación de nuestras preferencias podría intentar tener en cuenta la probabilidad de que Nigel hubiera exagerado (en vez de moderado) quiénes somos realmente. Un Nigel de Nigels —una máquina que ayude a otras máquinas a ajustar mejor sus propios objetivos— podría tratar de suprimir las distorsiones de esa democracia artificial. Después de todo, Nigel es nuestro sirviente, no nuestro amo. Siempre podremos decirle qué hacer.

Pero ahí radica el otro problema fundamental de la epistocracia del siglo XXI. No seremos nosotros quienes le digamos a Nigel lo que tiene que hacer. Serán los técnicos que hayan construido el sistema. Ellos serían los expertos en quienes confiaríamos la misión de rescatarnos de nuestros bucles de realimentación. Por ese motivo, es difícil imaginar cómo la epistocracia del siglo XXI no degeneraría de nuevo en una tecnocracia. Cuando las cosas vayan mal, quienes saben se verán impotentes para corregirlas. Solo los ingenieros que construyeron las máquinas tendrán esa capacidad, lo que significa que los ingenieros serán quienes tendrán el poder.

La historia nos enseña que la epistocracia es previa a la democracia. No puede ser posterior a ella. Lo que viene a continuación cuando se sigue ese derrotero es la tecnocracia, que no es una alternativa a la democracia, sino simplemente una distorsión de la misma.

Hay otro modo de proceder. De vuelta a la disyuntiva de la que partía el camino de la epistocracia, podríamos intentar ahora tomar el otro camino. ¿Entradas (*inputs*) o salidas (*outputs*)? ¿Respeto o resultados? ¿Por qué no renunciar a la búsqueda de los mejores resultados posibles y centrarnos en procurar que todo el mundo se exprese como quiera? ¡Y al diablo con las consecuencias!

Muchos críticos contemporáneos de la democracia consideran que es la obsesión con los resultados la que nos paraliza y nos deja atascados en el punto en el que estamos. Nos aterroriza hacer algo diferente porque nos asusta empeorar las cosas. La tecnocracia se nutre del miedo a que una quiebra del sistema sea lo peor que pueda ocurrir. Pero ¿lo es realmente? ¿Y si el incansable empeño en conseguir resultados marginalmente mejores —más crecimiento económico, más esperanza de vida, mayores niveles educativos— nos estuviera impidiendo ver la posibilidad de un cambio político y social real?

Tomemos el caso del crecimiento económico. Existen contundentes pruebas históricas de que, cuando la economía se estanca, la democracia se quiebra. Entre la década de 1890 y la de 2010, la ausencia de crecimiento económico ha alimentado una y otra vez el auge de la indignación populista. Los electores necesitan sentir que el futuro será mejor que el pasado en términos materiales para resistirse a la llamada de los políticos que les dicen que la situación presente es culpa de «los otros». El economista Benjamin Friedman es quien más enfáticamente ha defendido ese

argumento: el crecimiento importa no por el crecimiento en sí, sino porque el sano funcionamiento de la democracia depende de él.[18] Pero hay un componente tautológico en dicho argumento. Necesitamos crecimiento para mantener la democracia en marcha, así que orientamos nuestra democracia hacia la política del crecimiento y la noria vuelve a girar. Difícilmente podríamos bajarnos de ella aunque quisiéramos, ¿no?

La liberación puede depender de que estemos dispuestos a afrontar el riesgo de que caiga el sistema así entendido. Podríamos dejar de obsesionarnos por atender todas esas tareas que los políticos democráticos han ido acaparando durante el último siglo. Podríamos dejar que las personas decidan por sí mismas qué importa, aunque eso signifique ignorar los imperativos convencionales de la estabilidad política. Podríamos renunciar a insistir en que la democracia solo funciona cuando la jerarquía funciona en conjunción con la red. Podríamos liberar las redes.

La versión extrema de esa postura es el anarquismo: la idea de que nadie debe estar nunca sometido al poder de nadie. El anarquismo resta toda relevancia a los resultados colectivos: lo único que cuenta es que los individuos decidan por sí mismos. La posibilidad de la anarquía planea con su runrún de fondo sobre todas las formas de régimen político, incluida la democracia. Rara vez llega a ser algo más que una fantasía fugaz, pero en una democracia cada vez más viciada y deprimente su atractivo crece. El anarquismo del siglo XXI florece en el ciberespacio, donde la libertad de elección está muy extendida. También brota con fuerza en ocasiones en las calles, en protestas y manifestaciones como las de Occupy Wall Street. Pero como forma práctica de organizar las sociedades contemporáneas, no supone realmente una alternativa a la democracia. Es una alternativa a la política organizada en general. Y eso es demasiado para la mayoría de las personas.

Existen alternativas políticas. La tecnología digital ha abierto la posibilidad de que un mundo de redes autosuficientes no tenga que ser enteramente anárquico. Un mundo así necesitaría que la política actuara en dos niveles diferentes. Tiene que existir un marco global general que cree las condiciones para que se produzca esa experimentación política sin prejuzgar los resultados. Y luego tienen que producirse los experimentos políticos en sí. Internet podría ser el marco. Los experimentos políticos podrían ser cualquier cosa.

La idea tiene su atractivo en ambos extremos del espectro político. Para quienes se sitúan a la derecha, da salida a toda una tradición ultraliberal que afirma que el Estado nunca debería ser más que un vigilante neutral, ni encargarse de otra cosa que de lo mínimo necesario para protegernos a unos de otros: todo lo demás seguiría estando en manos de los individuos. La descripción clásica de esa visión libertaria de derechas en los años setenta la escribió Robert Nozick en su libro *Anarquía, Estado y utopía* (1974), que todavía cuenta con muchos lectores en Silicon Valley. Las partes más conocidas del argumento son aquellas en las que Nozick critica la redistribución de la riqueza por medio del sistema fiscal, que él equipara a una forma de esclavitud. Por eso es un libro que gusta mucho a las personas ricas. Pero su apartado más interesante es la sección final («Utopía»), donde Nozick defiende que un Estado mínimo deja abiertas y en manos de los individuos todas las cuestiones importantes para que estos decidan por sí mismos. ¿En qué tipo de sociedad querrían ustedes vivir? ¿Con quién querrían compartirla? Estas no son cuestiones que la política deba dirimir. Son cosas que la política debería dejarnos a nosotros.

Nozick ilustra su argumento con una lista:

> Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsberg, Harry Wolfson, Thoreau,

> Casey Stengel, el Rebe de Lubavitch, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Hefner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colón, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, el barón de Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldman, Piotr Kropotkin, usted y sus padres. ¿Existe realmente «una» sola clase de vida que sea mejor para cada una de estas personas?[19]

Para Nozick, el error que cometen los utópicos es suponer que su sociedad idealizada será buena para todos. Da igual lo bien que funcione o quién la diseñe: siempre habrá personas que la aborrezcan. Así que deberíamos admitir que la mejor sociedad sería aquella en la que seres humanos de muy diferentes tipos puedan encontrar cada uno su propio modo de vivir. El comunismo solo sería una utopía para aquellas personas que prefieren que las cosas sean así; para otras sería un infierno. Lo mismo puede decirse del ascetismo de Gandhi, del anarquismo de Emma Goldman o incluso de la versión libertaria del liberalismo propugnada por Ayn Rand, que proclama las bondades del libre mercado. Nozick opina que una utopía de verdad tendría que dar cabida a todas esas posibilidades y a que pudieran ser libremente escogidas por las diferentes personas que la poblaran.

Internet hace que esa utopía parezca una posibilidad real. Toda clase de comunidades libremente formadas florecen en la era digital. Y aunque entre ellas hay muchos grupos anarquistas, no es una situación de anarquía general porque también hay reglas fijadas por los arquitectos del sistema. En la práctica, estas reglas no son neutrales porque actualmente reflejan los intereses de los gigantes tecnológicos y de los Estados que intentan regularlos, pero, en teoría, podrían ser neutrales. Internet tiene desde luego espacio suficiente para que convivan en ella múltiples versiones diferentes de la vida buena.

Eso sí, habría que actualizar la lista de Nozick para ponerla al día del siglo XXI (esta es mi propuesta, pero podría ser cualquier otra): «Rihanna, Ai Weiwei, Margaret Atwood, Travis Kalanick, Maria Sharapova, PSY, Janet Yellen, Russell Brand, Larry David, J. K. Rowling, el papa Francisco, Lena Dunham, Mohamed al Zawahiri, Kid Rock, etc., etc.». En el fondo, lo más anticuado de la letanía de nombres de Nozick (aparte del hecho de que casi todos ellos son hombres) es la suposición de que alguien tenga que ser famoso para representar una concepción de la vida buena que podamos reconocer. En los años setenta, pocas oportunidades había de que alguien cuyo nombre no fuera reconocido pudiera proyectar sus puntos de vista acerca de cómo deseaba vivir: solo unos pocos afortunados podían conectar con un público al que dirigirse. La tecnología digital posee hoy el potencial de liberar al utópico que todos llevamos dentro. En la práctica, todo sea dicho, no ha sido así como han ido las cosas. La fama predomina más que nunca, cómo bien demuestra el hecho de que nos congreguemos en la red en torno a las cuentas de Instagram de las famosas y los famosos. Pero es posible imaginar un mundo en el que los individuos puedan reunirse en aquellos agrupamientos políticos que mejor se correspondan con sus preferencias personales, en vez de condicionados por las casualidades de sus ubicaciones geográficas o por los cantos de sirena de la fama. Esa, como diría Nozick, es la utopía de verdad.

La variante izquierdista de esta idea es similar, pero distinta. La similitud radica en la convicción de que internet puede rescatar a los individuos del control arbitrario de los sistemas políticos en los que casualmente se encuentran. La diferencia es que ese opresor al que hay que vencer no es el Estado redistributivo sino el libre

mercado capitalista. Los «liberacionistas» de izquierdas quieren hallar la vía que nos permita huir del poder del dinero.

En su libro *Postcapitalismo*, de 2015, Paul Mason escribe sobre el potencial emancipador de la tecnología de la información con el fervor de un verdadero libertario. «Con el auge de las redes —según Mason—, la capacidad de actuación significativa ha dejado de ser privativa de los Estados, las grandes empresas y los partidos políticos. Los individuos (y las agregaciones temporales de individuos) también pueden ser agentes de cambio igualmente potentes».[20] La razón para la fe de Mason en ese cambio, sin embargo, es marxista.

Marx es conocido sobre todo por la idea de que el capitalismo explota la mano de obra hasta el punto de que la única salida a esa explotación es una revolución de los trabajadores. Pero hay otra vía posible para la emancipación. Mason la encuentra en un texto relativamente desconocido de Marx titulado «Fragmento sobre las máquinas», cuyo argumento resume así:

> En una economía donde las máquinas realizan la mayor parte del trabajo, donde la mano de obra humana se dedica en realidad a supervisar, arreglar y diseñar las máquinas, la naturaleza del conocimiento insertado en estas debe ser «social».[21]

Ese conocimiento es mucho más difícil de explotar por parte de los capitalistas, porque, al final, no pertenece a nadie en particular. Pertenece a todo el mundo, que es lo que lo hace «social», siempre y cuando todos tengan acceso a las máquinas que lo contienen.

La tecnología digital ha hecho que la información, y no la mano de obra, sea la mercancía primaria de nuestras sociedades. De resultas de ello, tenemos ahora el potencial de emanciparnos de la necesidad de trabajar para vivir. Desde el momento en que las máquinas hacen el trabajo por nosotros, las personas podemos decidir por nosotras mismas cómo queremos vivir. Marx no tenía ni idea de cómo podría llegar a materializarse tal posibilidad. Él escribió aquello en 1857. Pero, al mismo tiempo, según cree Mason, ya entonces lo vio venir.

Mason admite la veta utópica que recorre esa forma de pensar. Esa retórica empeñada en convencernos de que, «al final, Marx tenía razón» causará rechazo en muchos lectores. ¿No hemos oído eso mismo demasiadas veces? Hay, sin embargo, variantes no marxistas de esa misma línea de pensamiento. En *Pax Technica* (2015), un libro mucho menos grandilocuente que el de Mason, Philip N. Howard sostiene que la llamada «internet de las cosas» —en la que las máquinas comparten directamente entre ellas inmensas cantidades de datos— transformará por completo la política contemporánea. Desde el momento en que nuestro frigorífico pueda hablar con nuestra bombilla, nos hallaremos en un mundo político diferente, nos guste o no. Muchas decisiones dejarán de estar en nuestras manos, porque las máquinas las tomarán por nosotros en aras de la eficiencia. No obstante, si las máquinas se encargan del duro trabajo de interconectarnos, eso deja a los seres humanos mayor libertad para jugar con esa interconexión. El aprendizaje automático de las máquinas podría generar en el sistema un nuevo margen para «holgazanear», y sería ahí donde la imaginación humana podría reincorporarse a la política.

Howard lo argumenta así:

> Tenemos que cambiar lo fundamental de nuestra manera de concebir las unidades y el orden políticos. Los medios digitales han cambiado el modo en que usamos nuestras redes sociales y nos permiten ser actores políticos cuando elegimos serlo. Nosotros usamos la tecnología para conectarnos unos con otros y para compartir historias. El Estado, el partido político, la organización de la

> sociedad civil, el ciudadano: todas estas son viejas categorías de un mundo predigital [...]. La capacidad de acción del individuo está siendo potenciada por las redes de aparatos de la internet de las cosas.[22]

Howard no es ningún alborotador revolucionario. Él visualiza dos niveles de política en el futuro. Por un lado, tiene que producirse un acuerdo en torno a los estándares técnicos por los que se rija internet, acuerdo que inevitablemente será moldeado por los ingenieros y las empresas de tecnología. Por otro lado, estarán las redes que ya existen en internet, en las que las personas hacen cosas por sí mismas. Esto hace que el Gobierno, tal como este se entiende convencionalmente, se vuelva cada vez más obsoleto. Y hace también que la gobernanza técnica y la acción política directa discurran por caminos separados. Y que, entremedias, no se necesite prácticamente nada más.

Esta «*pax technica*» sigue a la «*Pax Americana*», periodo histórico en el que fue necesario el concurso de un Estado muy poderoso para mantener la paz en el mundo. Esa «paz estadounidense» parece haber pasado ya a mejor vida de todos modos gracias a Trump. Y Howard piensa que nos irá bien sin ella. «La internet de las cosas —escribe— probablemente fortalecerá la cohesión social en tal medida que, cuando las estructuras gubernamentales convencionales se descompongan o se debiliten, será posible repararlas o sustituirlas. Dicho de otro modo, la gente seguirá usando la internet de las cosas para procurarse gobernanza aun en ausencia del Gobierno.»[23]

Libertarias, revolucionarias o tecnocráticas, todas estas visiones del futuro tienen ciertos rasgos en común. Uno de ellos es su impaciencia por que lleguemos allí. Peter Thiel, voz destacada del liberalismo libertario de Silicon Valley, apoyó a Trump como candidato a la presidencia por un simple afán agitador. Thiel opina que toda perturbación es de agradecer —con independencia de las consecuencias que acarree— porque nos acerca el futuro un poco más. Susan Sarandon, erigida últimamente en portavoz del socialismo hollywoodiense, mostró un punto de vista similar en 2016. Si ganaba Hillary, solo tendríamos más de lo mismo; si ganaba Trump, habría una posibilidad de que todo se viniera abajo de una vez.

Una de las cantinelas habituales de estos visionarios impacientes es que nos preocupan cosas que no deberían inquietarnos. Nos da miedo la disrupción, cuando deberíamos verla con buenos ojos. En vez de esforzarnos por evitar dar un salto a lo desconocido, deberíamos reconocer que esa es la precondición de todo cambio significativo de verdad. Paul Mason escribe en ese sentido que, a corto plazo, el objeto de la política contemporánea no debería ser «reducir la complejidad [...], sino fomentar las formas financieras capitalistas más complejas que sean compatibles con el propósito de hacer progresar la economía hacia una automatización elevada, un tiempo de trabajo reducido y una abundante disponibilidad de bienes y servicios baratos o gratuitos».[24] El capitalismo tiene que llegar tan rápido como sea posible hacia donde se dirige, porque está construyendo las máquinas que nos liberarán. Si quieren un lema político para el siglo XXI, ahí va uno: «¡Aceleren!».

Esta visión del mundo ha adquirido su propia etiqueta filosófica: aceleracionismo. Ya había tenido un precursor a principios del siglo XX en el futurismo, que floreció en el periodo inmediatamente previo a la primera guerra mundial. El futurismo era una filosofía que exaltaba la velocidad, la mecanización y la juventud. Le preocupaba poco la violencia que las pudiera acompañar. Sus defensores, especialmente en Italia, eran muy aficionados a las motocicletas de primera generación y tampoco les importaba demasiado estrellarlas. El futurismo italiano no tuvo un final feliz.

En 1919, el Partito Politico Futurista se fusionó con los recién constituidos fascistas de Mussolini. Ambos movimientos descubrieron que compartían muchos intereses. La afición a las líneas simples y limpias, y la despreocupación por los efectos que haya que provocar para conseguirlas, suelen traducirse en una mala ideología política.

Tras haber insistido ya en que el siglo XX no es ninguna guía para orientarnos en el presente, difícilmente podría argumentar yo ahora que la suerte corrida en su día por el futurismo sea indicativa de cuál será el destino del aceleracionismo. Puede que Trump se parezca mucho a una moto estridente y voluminosa, pero internet es algo completamente distinto. Presenta muy pocas líneas simples y nítidas y alberga una complejidad casi ilimitada. No estamos volviendo a los años veinte del siglo anterior. El futurismo es cosa del pasado.

El aceleracionismo del siglo XXI tiene tanto de filosofía económica como de filosofía estética. Sus defensores aborrecen las reacciones de autocastigo por el estado actual del mundo. Entre ellas, las de los ambientalistas. Muchos ecologistas recalcan que deberíamos frenar nuestro consumo, ralentizar lo que hacemos y valorar lo que ya tenemos. Los aceleracionistas piensan que eso sería una especie de suicidio. Quieren que aceptemos el crecimiento económico rápido, no por el crecimiento en sí y desde luego no por preservar el sistema político que tenemos actualmente. Para ellos, el crecimiento es más bien la precondición del cambio. Crezcamos con la suficiente rapidez y, por decirlo en los términos en los que lo expresaba un manifiesto aceleracionista, «las puertas del futuro cederán a nuestra presión y se nos abrirán de par en par».[25]

A los aceleracionistas se les ha criticado en el pasado por sobreestimar lo que es posible. El futuro rara vez llega tan rápido como creemos. Tradicionalmente, las máquinas solo dan de sí lo que pueden dar de sí las personas que las manejan, y las personas no cambian ni de lejos a la velocidad a la que las máquinas pueden hacerlo. La suerte que en su día corrió el futurismo así lo evidenció. Pero la revolución digital tal vez haya modificado los términos de este argumento. Si la internet de las cosas representa un papel tan destacado en las visiones aceleracionistas del futuro, es porque se tiene la esperanza de que libere a las máquinas de los seres humanos en la misma medida que a los humanos de las máquinas; permitirá que el cambio tenga lugar a la velocidad que las máquinas pueden asumirlo. Lo único que los humanos tienen que hacer es aprovechar lo que las máquinas han hecho posible. Nosotros no tenemos que cambiar. Solo hemos de subirnos a bordo y disfrutar del viaje.

Por ese motivo, el verdadero peligro podría estar en que erráramos por exceso, más que por defecto, nuestra estimación de hacia dónde nos dirigimos. La mayoría de las concepciones utópicas de un mundo de redes liberadas da por supuesto que los individuos que constituyen tales redes permanecerán intactos. Que seguiremos pudiendo elegir cómo queremos coexistir, y con quién, en el paisaje sin límites que internet ha abierto para nosotros. Pero es posible que ese paisaje acabe siendo inhóspito para la identidad humana individual.

Nosotros mismos, en vez de ser individuos que eligen su filiación de pertenencia, podríamos ver negada nuestra condición misma como individuos por las máquinas, empeñadas en no reconocerla. Seríamos simples nubes de datos, y, a medida que los datos fuesen parcelados y dispersados por el inmenso territorio de internet, también nosotros iríamos mermando, diluidos por la dispersión. Cuando nuestro frigorífico empiece a hablar con nuestra bombilla, sin que medie aporte consciente alguno de nuestra parte, ¿qué vamos a ser para ellos más que una tarjeta de crédito y un cúmulo de actitudes incoherentes? Por expresarlo en

los términos en los que la ha descrito el historiador israelí Yuval Noah Harari, la revolución digital amenaza con «desindividuarnos» a todos.[26]

Eso sin duda daría al traste con la utopía de Nozick, incluso con la versión actualizada de la misma. El paraíso liberal libertario descansa sobre el supuesto moderno básico de que es posible dar nombre a las personas que somos para que podamos elegir cómo queremos vivir. Y puede que eso haya dejado de ser así. ¿Y si yo no soy yo, ni Rihanna es Rihanna, ni Gandhi es Gandhi, ni existe una comunidad que permita darnos sentido a ninguno de nosotros? ¿Y si, en su lugar, solo hay diversos fragmentos de nosotros que pertenecen a lugares diferentes? Cada uno de nosotros contiene multitudes, y las máquinas ven solo los pedazos, no el todo. Una vez «desindividuado», yo ya no podré elegir mi modo de vida preferido, porque ya no quedará un yo para elegirlo. Solo habrá la información que de mí suministre a las máquinas.

Tal vez eso suene inverosímil o derrotista. Pero la inverosimilitud no es un argumento con el que se pueda rebatir al aceleracionismo. El propósito esencial de este es acostumbrarnos a la idea de que el futuro podría no parecerse para nada a lo que esperamos que sea. Es territorio inexplorado. Las utopías solían ser lugares inaccesiblemente remotos en los que nunca habíamos estado. Ahora existe el riesgo de que se conviertan en lugares que cruzamos a toda velocidad de camino a otra parte. Al pasar, solo les echamos un vistazo, pero no nos damos ni el tiempo de centrar en ellos la mirada y, al momento, desaparecen de nuestra vista.

Muchos aceleracionistas aceptarían encantados la idea de que erráramos por exceso la estimación de nuestro destino final. De hecho, insisten en que no existe tal destino. Que lo único que hay es el viaje en sí. Tarde o temprano, tendremos que dar un salto en la oscuridad. Al final, quizá en apenas unas pocas décadas, es posible que las categorías de lo humano y de la máquina se difuminen hasta confundirse. Entonces llegaremos a eso que llaman la Singularidad: el punto en el que el ritmo del cambio se volverá inimaginable para las personas que vivimos hoy en día. A partir de ahí, cualquier cosa será posible.

Antes de eso, sin embargo, tenemos que pensar en lo que podría sucedernos a las personas que vivimos ahora. Bien puede argumentarse que cierta dosis de desagregación de la identidad individual sería buena para nosotros. Derek Parfit ha defendido que nuestro apego a la ilusión de una identidad única a lo largo del tiempo es una de las cosas que ahoga nuestra imaginación moral y política.[27] Creemos instintivamente que tenemos más en común con la persona que seremos dentro de veinte años que con la persona que está sentada a nuestro lado en este momento. Parfit considera que eso es un error: estamos tan desconectados de nuestro yo futuro como lo estaríamos si lo que nos separara de él fuese un espacio físico. Yo no soy el yo que seré en el futuro. Uno y otro básicamente son personas separadas.

Si nos diéramos cuenta de eso, podríamos empezar a reconfigurar nuestras prioridades morales. En primer lugar, estaríamos más atentos a nuestro prójimo —tanto los más allegados como los lejanos— en vez de dedicar tanto tiempo a preocuparnos por nosotros mismos como ahora. En segundo lugar, nos esforzaríamos más para no perjudicar a las personas que no existen todavía como hacemos ahora (por ejemplo, desperdiciando recursos naturales). Si está mal dañar a la persona que está sentada a mi lado, también tiene que estarlo dañar a mi yo futuro o al tuyo. Esa desagregación de la persona debería favorecer que llegásemos a ser unos seres humanos mejores y más responsables de lo que lo somos en la actualidad.

Hasta el momento, sin embargo, pocas señales tenemos que nos indiquen que la tecnología de la información esté surtiendo

ese efecto. Parfit escribió ese libro a mediados de la década de 1980, antes de que la revolución digital estuviera en marcha. Sus argumentos asumían una relativa estabilidad política de fondo: dadas las condiciones propicias para una reflexión filosófica tranquila, deberíamos ser capaces de ver las cosas que nos debemos unos a otros y a nuestros yos futuros. En otras palabras: primero nos estabilizamos, luego separamos nuestras identidades y, finalmente, recomponemos las piezas de nuestro universo moral. Sin embargo, en el momento presente, ese proceso se está desarrollando a la inversa: primero separamos nuestras identidades, luego nos desestabilizamos y, finalmente, vemos qué queda del universo moral que construimos anteriormente, si es que queda algo. Nuestras personalidades se están fracturando a pedacitos pequeños, uno a uno —datos de salud por aquí, WhatsApp por allá, charloteo de Twitter por el fondo— sin que haya nada que nos proporcione una perspectiva compartida de lo que está ocurriendo. Y esto no está teniendo lugar en un seminario sobre filosofía, sino que es la experiencia humana vivida en tiempo real, lo cual hace casi imposible la reflexión calmada. Por el momento, la tecnología nos está deshilachando y desgastando más de lo que nos está liberando.

Parfit también asumió en aquel entonces la presencia de una relativa igualdad entre seres humanos individuales como precondición de la renovación moral: seremos capaces de ver lo que de verdad nos debemos unos a otros en cuanto podamos vernos como iguales. Sin embargo, el efecto fraccionador de la tecnología digital coincide en el tiempo con una desigualdad creciente. No se trata simplemente de la desigualdad material que resulta de las cantidades inmensas de riqueza amasadas por los titanes del mundo digital. También está la desigualdad básica que resulta del hecho de que algunas personas estén más estrechamente en contacto con las máquinas que otras. Si tú tienes acceso a las claves que controlan el sistema que controla nuestras vidas y yo no, entonces tú y yo no podemos estar en pie de igualdad.

Aquella visión de la política con la que Hobbes prefiguró el mundo moderno partía de la premisa de la igualdad. Necesitamos el Estado, vino a decirnos, porque somos iguales por naturaleza y, por consiguiente, igualmente vulnerables los unos ante los otros. La realidad básica de la existencia humana es que cualquiera puede matar a cualquiera si dispone de un arma y aprovecha el correspondiente factor sorpresa. El Leviatán es prácticamente imposible de matar, lo que le da el poder para poner fin a la espiral de violencia. No puede abolir la muerte, pero sí puede fijar los términos que hagan que una muerte natural sea más probable que otra por causas no naturales. El motivo por el que, hoy en día, la mayoría de las personas mueren «de viejas» es que el Estado ha conseguido protegerlas de correr otras suertes más violentas.

Esta igualdad natural podría pronto ser cosa del pasado. La transformación tecnológica abre la posibilidad de que algunas personas intenten sortear la muerte sin ayuda alguna del Leviatán. De entrada, será solo una reducidísima élite de hiperprivilegiados la que pueda permitirse experimentar con tratamientos médicos futuristas con la esperanza de invertir el proceso de envejecimiento. Y aunque la mayoría de tales experimentos fracase, existe la posibilidad de que algunos logren funcionar. El alargamiento extraordinario de la duración de la vida, sumado a unas perspectivas enormemente desiguales entre individuos en ese sentido, socavan la lógica misma en la que se basa la política moderna. Bastan unos pocos «superhumanos» para cambiar por completo los fundamentos sobre los que están organizadas nuestras sociedades. Ellos se situarán fuera del alcance de las reglas de vulnerabilidad relativa que nos vinculan al resto de nosotros. El conocimiento en la era

de la información no solo es poder, sino que tiene el potencial de convertirse en una especie de superpoder que trascienda la política.

El anhelo de vivir eternamente muestra lo lejos que estamos de aquel mundo de yos desagregados y altruistas que imaginó Parfit. Los muy ricos, especialmente los de Silicon Valley, no entienden por qué tendrían que dejar nunca de ser ellos mismos. Tras haber ganado cantidades ingentes de dinero (muchos de ellos siendo aún insultantemente jóvenes), para ellos el futuro es como su patio del recreo particular. Y están decididos a ser ellos mismos quienes jueguen en él. Como siempre, esa ansia viene disfrazada de ideal universal: la muerte debería ser opcional para todos. Pero lo que eso significa en realidad es que las personas más poderosas del mundo quieren que la muerte sea opcional para ellas. Porque, claro, si no, ¿de qué otro modo podrían disfrutar de todo lo que están construyendo?

Si un futuro acelerado puede terminar siendo cualquier cosa, hemos de contemplar la posibilidad de que sea una parodia del pasado lejano. Si borramos de la ecuación la igualdad natural, la era moderna se convierte en un interludio entre eras de excesos faraónicos. Unos pocos seres humanos coquetean con la inmortalidad. Todos los demás viven eclipsados por ellos. Afirmé en el capítulo anterior que los faraones no se podían comparar en poder con el Estado moderno, pero sin el Estado moderno nosotros no nos podemos comparar con los faraones. Si descomponemos nuestra política, esta no estará ahí para rescatarnos cuando nos descompongamos a nosotros mismos también.

He considerado aquí tres alternativas a la democracia moderna: el autoritarismo pragmático, la epistocracia y la tecnología digital liberada. Las dos primeras poseen elementos potencialmente recomendables, pero, en conjunto, no están a la altura de la democracia que tenemos, incluso en el lamentable estado actual de la misma. Siguen siendo tentaciones, más que alternativas. La tercera es diferente. Incluye toda clase de futuros potenciales: algunos maravillosos, otros terroríficos y la mayoría absolutamente imposibles de conocer con antelación. Es un espectro de posibilidades que es todo lo amplio que la experiencia humana pasada y presente ha sido hasta ahora.

Así que es indudablemente cierto que hay opciones mejores que la democracia contemporánea. Entre los futuros imaginados más atractivos, se incluyen formas de hacer política que representarían inequívocamente una mejora respecto a lo que tenemos ahora. En el mejor de los casos, la «*pax technica*» de Howard, por ejemplo, aunaría la paz mundial y la liberación personal, además de una prosperidad creciente, lo cual equivaldría a recuperar las mejores situaciones que hemos vivido en la historia. Mason piensa que podemos aspirar a mucho más, a un mundo donde todo lo bueno de la vida sea gratis. Ni la una ni la otra son meras visiones utópicas, sino que tienen su origen en fenómenos que ya están sucediendo. Howard, haciendo gala de la impaciencia inconfundible de quien se ha convencido de que la transformación política es posible, fecha la llegada de esa política del futuro en torno a 2020, que será el momento del despegue definitivo de la internet de las cosas. Eso es prácticamente ya.

Pero Howard admite que esa solamente es una de las posibilidades. Hay muchas más. El subtítulo de su libro es «Cómo la internet de las cosas puede liberarnos o recluirnos». En la tecnología que encierra el poder para liberarnos están implícitas también las situaciones a las que puede dar pie en los peores de los casos, desde amplísimos abusos de poder hasta una creciente desigualdad y parálisis política. Depositar nuestra fe en el potencial emancipador de las máquinas supone un colosal voto de confianza.

Para conseguir el mejor futuro posible, antes tenemos que capear la tormenta del peor. Además, tenemos que empezar des-

de donde estamos actualmente. El presente contiene pistas de los tiempos que están por venir, pero no deja de estar dominado por los ecos del pasado. La democracia por la que muchos se han acostumbrado a sentir cierto desagrado y desconfianza sigue siendo un lugar cómodo y familiar en el que permanecer, comparado con la perspectiva de lo desconocido. Esta es nuestra crisis de madurez. Igual no estaría mal que intentáramos disfrutarla.

Conclusión

ASÍ TERMINA LA DEMOCRACIA

Todas las democracias —todas las sociedades— toman como referencia la suerte corrida por otros Estados con la esperanza de vislumbrar su propio futuro. Cuando vemos las barbas del vecino pelar, queremos saber si debemos poner las nuestras a remojar. Cuando otra democracia comienza a desmoronarse, queremos saber si se trata de un aviso sobre nuestro posible destino. La política democrática es una voraz devoradora de cuentos con moraleja, siempre y cuando sean otros sus protagonistas reales.

A finales de la pasada década de los ochenta, muchos analistas occidentales consideraban que Japón era la potencia del futuro: el siglo XXI sería el siglo japonés. Francis Fukuyama citó a Japón (y a la UE) como el ejemplo más probable de lo que podríamos prever que sería el fin de la historia: el triunfo de la democracia aportaría estabilidad, prosperidad, eficiencia y una pizca de aburrimiento. Pero, entonces, se pinchó la burbuja japonesa —al mismo tiempo que pinchaba la Bolsa nipona— y el futuro pasó a pertenecer a otros. Japón se convirtió en una fábula sobre los peligros de la arrogancia. Mientras el país se instalaba en décadas perdidas de crecimiento cero y estancamiento político, su ejemplo servía de crudo aviso para navegantes: las burbujas pueden reventar en cualquier momento y lugar.

En 2010, era Grecia la que estaba en alerta roja. La UE había dejado de ser un sitio aburrido: su situación era muy alarmante. Políticos de todo el mundo occidental ponían a Grecia como